



Metaphysische Anfangsgründe

der

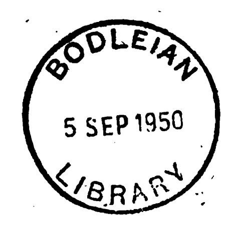
Tugendlehre

von

Immanuel Kant.

Zweyte verbesserte Auflage.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius
1803.



Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (ein System der Vernunfterkenntniß aus Begriffen) giebt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es frägt sich nur: ob es für jede practische Philosophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik), metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie, als wahre Wissenschaft, (systematisch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch), aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird niemand dieß Bedürfniß bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freyheitsgesetzen im äußeren Verhältniß einzuschränkenden Willkühr; abgesehen von allem Zweck, als der Ma-

terie derselben. Die Pflichtenlehre ist also hier eine bloße Wissenslehre (doctrina scientiae) *).

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu seyn, bis zu metaphysischen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (jedem

*) Ein der practischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein practischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet; welches, da es aufs Thun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft — als bey welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog seyn muß; — sondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches, wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann): sondern vornehmlich auf das innere Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtseyn dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sey, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprincip verknüpft sagen zu können: daß er ein practischer Philosoph sey.

(von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von der hohen Kraft und herculischen Stärke machen, die ausreichen sollte, um die lastergebährenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Speculation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspühren, denn irgend einer muß doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man, seiner davon erwarteten Wirkung halber, moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer gnügen: indem dieser zum Probierstein einer Tugendpflicht, ob sie es sey oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?" Aber, wenn es blos Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probierstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht durch die

Vernunft dictirt, sondern nur instinktmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein in der That gründet sich kein moralisches Princip, wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ein solches Princip ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beywohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen, socratisch zu catechisiren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache nicht nothwendig scholastisch seyn, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der Gedanke muß bis auf die Elemente der Metaphysik zurück gehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab, und fängt vom pathologischen, oder dem reinästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem subjektivpractischen statt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freylich keine metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden

mag,

mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerley ob in Schulen, oder in Hörsälen, u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht, (der Befolgung aller Pflicht,) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakelmäßig oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln; so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlaßliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen, und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

* * *

Man muß sich hiebey billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, so fern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurück zu führen; doch so, daß eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhete, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreitze zum Laster gesiegt hat, und seine, oft sauere, Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend

ihr eigner Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospect gesehnen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu thun. — Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtseyn seine Pflicht gethan zu haben versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muß sich verbunden finden seine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne daß er daran denkt, daß Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung seyn werde. Er dreht sich also mit seiner Aetiologie im Cirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich selig) zu seyn, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, daß er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber es ist in dieser Vernünfteley auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde: andrerseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist.

Ich

Ich habe an einem anderen Orte (der Berlinischen Monatsschrift) den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachsten Ausdrücke zurück geführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freyheitsprincips der innern Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der categorische Imperativ, aus dem diese Gesetze dictatorisch hervorgehen, will denen, die blos an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Der Unmuth aber, sich das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt, die Freyheit der Willkühr, so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu seyn, reizt durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in

andern

andern Feldern so stark fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot sich jener Idee zu widersetzen, und so den moralischen Freyheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten; und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Einleitung
zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (philosophia moralis) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen, (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): so, daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (Jurisprudentia), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (Ethica) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobey es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freyen Willkühr durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang seyn. Der moralische Imperativ verkündigt, durch seinen categorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen), diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten, und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht *). — Da aber der

*) Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objectiv, wozu er durch seine reine practische Vernunft bestimmt ist, (nach der Menschheit in seiner eigenen Person) betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bey dieser Uebertretung in sich nicht einen Widerstand fühlete, und eine Verabscheuung seiner selbst, bey der er sich selbst Zwang anthun muß. — Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel

der Mensch doch ein freyes (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich jene Nöthigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freyheit der Willkühr zu vereinigen, wobey aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer seyn wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen, und, zum Theil mächtig, widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen, und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die Tapferkeit (fortitudo) und, in Ansehung

bei den Herkules, zwischen Tugend und Wohllust hinstellt) mehr Hang zeigt der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobey wir aber die Willkühr nicht als frey denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber, und die Unvermeidlichkeit desselben giebt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freyheit selbst zu erkennen.

des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, Tugend (virtus, fortitudo moralis). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freyheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freyheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freyen Willkühr), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn, da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider seyn können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihren Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben seyn muß.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen

gen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber auch verbunden bin mir irgend etwas, was in den Begriffen der practischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, außer dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkühr (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne; so giebt dieses den Begriff von einem Zweck, der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber kann nicht zu der des Rechts, sondern muß zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach moralischen Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen practischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Zwangspflicht unterscheiden die zwey Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, daß sie eine Lehre der Zwecke ist, weil ein Zwang dergleichen zu haben, oder sich vorzusetzen sich selbst widerspricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre (doctrina officiorum virtutis) sey, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit so eben gezeiget worden. — Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkühr,

die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen etwas zu thun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letzte wäre ein Widerspruch mit sich selbst; ein Act der Freyheit, der doch zugleich nicht frey wäre. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freyheit gar wohl zusammen besteht. *) — Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu um die Möglichkeit der Sache selbst (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

*) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freyer ist er. — Der so, z. B., von genugsam fester Entschließung und starker Seele ist, eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, daß er hiebey eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern, absteht, beweißt eben damit seine Freyheit im höchsten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweyerley Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder, umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freyer Willkühr überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist a priori bestimmt: daß nämlich die Freyheit des Handelnden mit Jedes anderen Freyheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; indem dieser, das categorische Sollen, in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede seyn könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die

Maximen, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sey, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sey, ist hier nur noch zu zeigen nöthig, daß und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniß (facultas moralis generatim) betrachtet, aber nicht allen Pflichten correspondiren Rechte eines Andern (facultas iuridica) jemand zu zwingen, sondern nur den besonders sogenannten Rechtspflichten. — Eben so correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich sind es nicht, welche, nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck der zugleich Pflicht ist, kann Tugendpflicht genannt werden. Daher giebt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige Pflicht (nur eine tugendhafte Gesinnung), gedacht wird.

Die

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freyen Selbstzwange allein beruht. — Für endliche, heilige, Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, sondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der practischen Vernunft ist, indessen daß die erste zugleich eine Autocratie derselben d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen categorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtseyn des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspänstigen Neigungen Meister zu werden: so daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend seyn kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse einer der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig frey) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht blos als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpred. Cochius sich ausdrückt) für eine lange, durch Uebung erworbene, Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder andere Mechanism aus technisch-practischer Vernunft, weder auf

alle

alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend = + a ist die negative Untugend (moralische Schwäche) = o als logisches Gegentheil (contradictorie oppositum) das Laster aber = — a als Widerspiel (contrarie s. realiter oppositum) entgegen gesetzt, und es ist eine, nicht blos unnöthige, sondern auch anstößige Frage: ob zu großen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu großen Tugenden gehöre. Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freyheit begabten Wesens, mithin so fern er seiner selbst mächtig (bey Sinnen) ist, also im gesunden Zustande der Seele sich befindet. Große Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserey mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bey Sinnen ist; welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beyzulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menschen im freyen Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn, weil jene blos in der Macht der die Vernunft schwächenden Neigungen ihren

ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweiset, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerley hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im gesunden Zustande beweisen könne, welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein Gegenstand der freyen Willkühr, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freyheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Act, der einen Zweck bestimmt, ein practisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt) sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein

cate-

categorischer Imperativ der reinen practischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden categorischen Imperativ geben. Denn, da es freye Handlungen giebt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos seyn kann, alle Zwecke für die practische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein categorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freyen Willkühr unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjective), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende: diese aber muß man die moralische (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterscheidung hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Principien beruhet, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten han-

handelt, auf a priori in der reinen practischen Vernunft gegebenen Principien beruht.

IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: Eigene Vollkommenheit — Fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit, einerseits, mit fremder Vollkommenheit, andererseits, zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sey verpflichtet seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich

mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten: Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, daß er selbst vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann.

V.

Erläuterung dieser zwey Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Misdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transcendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweyten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine seyn (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sey, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That seyn kann, nicht was blos Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts anders seyn als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage) in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-practische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst), anräthig, sondern die moralisch-practische gebietet es ihm schlechthin, und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu seyn. 2) Die Cultur seines Willens bis zur reinesten Tugendgesinnung da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-practische Vollkommenheit ist, die, weil sie ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende

Wille

Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, der moralische Sinn, heißt gleichsam ein besonderer Sinn, (sensus moralis), der zwar freylich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Socrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, misbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen zu machen.

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem was man thut, die andere mit dem was die Natur bescheert, mithin was man als fremde Gabe genießt, bestehe): so muß man bemerken, daß, ohne den Misbrauch des Worts hier zu rügen (der schon einen Widerspruch in sich enthält), die erste Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im bloßen Bewußt-

seyn

seyn seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht seyn soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen seyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur daß mir auch zusteht manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu setzen meine eigene (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und blos subjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter, Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweisung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Uebertretung seiner Pflicht, Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern, und sie nicht bloß auf

fremde zu richten. — Aber alsdenn ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjekts ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es blos das erlaubte Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl seyn: nämlich Armuth, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten, mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik giebt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das thut die Rechtslehre) sondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstrahire); wie denn das formale Princip der Pflicht im categorischen Imperativ: „handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne" es schon anzeigt; nur daß in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer seyn könnte: wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die

nicht

nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung blos qualificiren; welches nur ein negatives Princip, (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck (den jedermann hat) dem objectiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „du sollst dir Dieses oder Jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck machen" geht auf die Materie der Willkühr (ein Objekt). Da nun keine freye Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hiebey zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabsichtigte, so muß, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkührlich seyn, und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf, und ist darin von aller Anpreisung (da blos die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ists ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freye Willkühr überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugend-

praxis

praxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst (meritum), $= + a$: ihre Uebertretung aber ist nicht so fort Verschuldung, (demeritum), $= - a$, sondern blos moralischer Unwerth $= 0$, außer, wenn es dem Subject Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heißt eigentlich allein Tugend, (virtus), die Schwäche in der zweyten nicht sowohl Laster, (vitium) als vielmehr blos Untugend, Mangel an moralischer Stärke, (defectus moralis). (Wie das Wort Tugend von taugen herkömmt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach so viel als zu nichts taugen). Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Uebertretung (peccatum). Die vorsetzliche Uebertretung aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster (vitium) nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu seyn) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die Achtung fürs Recht verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch

das

das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen, **zum Zweck**, und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der **Schuldigkeit** (officium debiti); weil ein Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieselbe Bewandniß hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebothe: „handle pflichtmäßig, aus Pflicht." Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist, so wie die vorige, **verdienstlich**; weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht, und das Gesetz, an sich, zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen **Belohnung**, und zwar, um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen, der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, statt findet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die blos negativ seyn kann) hinaus geht, und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtseyn ihr eigner Lohn sey.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern, (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen) so könnte man es das **süße Verdienst** nennen, dessen Bewußt-

seyn

seyn einen moralischen Genuß verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreude zu schwelgen geneigt sind; indessen daß das saure Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkenneten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, ob zwar es im letzten Falle noch grösser seyn würde.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische, d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt, zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sey, und jener Bearbeitung, auch ohne Rücksicht auf den Vortheil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hieraus zu ersehen. Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Characteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der

der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerley möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worein Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkührlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten."

b) Cultur der Moralität in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (daß das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey). — Nun scheint dieses

zwar

zwar beym ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu seyn, und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil,) sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß seyn könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menschen das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu seyn; wie viel reiner moralischer Gehalt bey jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere

Hand-

Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sey.

2) Fremde Glückseligkeit, als Zweck der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegränzt seyn; denn es darf hiebey nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Daß diese Wohlthätigkeit Pflicht sey, ergiebt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebet zu werden, (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten) nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen, und diese Maxime niemals anders als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sey, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hoffnung der Wiedervergeltung, machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich

bestimmte

bestimmte Grenzen anzugeben, wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniß seyn werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, Andrer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime seyn, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß sich die Gränzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlseyn Anderer (salus moralis) gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch, der Wirkung nach, physisch, wie der Gram, die Furcht, und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, daß jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienterweise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menschen, Verleitung seyn könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, das heißt, ihm kein Scandal zu geben. — Aber es sind keine bestimmte Gränzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit

An-

Anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bey der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht blos ein Selbstzwang, (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freyheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; und zwar enthalten die ethischen eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äussere Gesetzgebung möglich ist. In beiden liegt also der Begriff eines Zwanges, er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen Andern seyn: da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) ent-

sprin-

springende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber, was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht so fort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann blos das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist; weil sie da blos ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, und der Zweck die Materie (Object) der Willkühr ist, so giebt es viele, nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene, Pflichten, welche Tugendpflichten (officia honestatis) genannt werden; eben darum, weil sie blos dem freyen Selbstzwange, nicht dem Zwange anderer Menschen, unterworfen sind, und den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, blos Eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen, (des Materialen) was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und da die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben Tugendpflicht heißt, so folgt, daß es auch der Tugendpflichten mehrere gebe.

Das

Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist, (dabey er doch gegen sie auch indifferent seyn kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein categorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen practischen Vernunft. — Was im Verhältniß der Menschen, zu sich selbst und anderen, Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen practischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent zu seyn, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine practische Vernunft seyn würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Daß der äußere Zwang, so fern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äusseren Freyheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniß des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freyheit hinausgehen um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag seyn welcher er wolle. — Also ist das oberste Rechtsprincip ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äussern Freyheit hinaus, und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieses Princip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äusseren Freyheit und der Einschränkung derselben durch das bloße Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freyheit, statt des Zwanges von aussen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern

durch

durch reine practische Vernunft, (welche alle diese Vermittelung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch sie *Zwecke* aufgestellet werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ, und der nothwendigen Voraussetzung der Freyheit zum Behuf desselben, machen: das *Gesetz*, das *Vermögen* (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende *Wille* alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die *Tugendpflicht* gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines *Zwecks* dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine practische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und, bey dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sey. Wobey sie, als Ideal, so glänzt, daß sie nach menschlichem Augenmaas die *Heiligkeit* selbst, die zur Uebertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint*); welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maas für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die *subjectiven* Bedingungen der

*) So daß man zwey bekannte Verse von Haller also variiren könnte:

Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.

der Schätzung einer Größe für die objective, der Größe an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sey zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (facultas) der Ueberwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freyheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß: so ist doch dieses Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung (exercitio) erhoben wird.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht

Innere Tugendpflicht.	1. Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit).	2. Zweck Anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit Anderer).	Aeußere Tugendpflicht.
	3. Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die Moralität	4. Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist. Worauf die Legalität	
	aller freyen Willensbestimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt; weil sie als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und Kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtseyn derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, blos aus dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung oder

des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkühr aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das erste ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letzte das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewußtseyn der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden: sondern ein jeder Mensch, (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken: welches dadurch geschieht, daß gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reitze und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen

gegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas blos subjectives ist, was kein Erkenntniß abgiebt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn, bey völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung, wäre er sittlich todt, und, wenn (um in der Sprache der Aerzte zu reden), die sittliche Lebenskraft keinen Reitz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (sittlich-) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freyen Willkühr für die Bewegung derselben durch practische reine Vernunft, und ihr Gesetz, und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu seyn, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine

Pflicht

Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen verhaltende practische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren); also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: Dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht ein Gewissen zu haben sich gar nicht denken können.

Die mancherley Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbey und bemerke nur, was aus dem eben angeführten folgt: daß nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sey. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sey oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner practischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann practisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand

über

über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht seyn, weil es sonst noch ein zweytes Gewissen geben müßte, um sich des Acts des ersteren bewußt zu werden.

Die Pflicht ist hier nur sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben weil ich will, noch weniger aber weil ich soll, (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (amor benevolentiae) aber kann als ein Thun, einem Pflichtgesetz unterworfen seyn. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freye Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sey.

Aber

Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz seyn sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzuthun ist Pflicht; man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschenhaß aber ist jederzeit häßlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freylich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen, einigen Einfluß hätte. Wohlthun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und die Absicht seines Wohlthuns gelingen sieht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar

(zuerst)

(zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) würde also allein direct seyn. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genöthigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (reverentia) ist eben sowohl etwas blos subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: Der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt und es müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dies-

ses

ses Gefühl (welches von eigner Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht aber kann man sagen, er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und, werden zwey oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedne Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntniß aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie giebt, durch die Construction der Begriffe geführt werden; die letztern verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes; weil in der Anschauung a priori es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit

eines

eines Objects geben kann, die alle auf eben denselben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst, geführt werden will, so ist im ersten eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Wenn man sich aber bey der Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz damit tröstet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth; — denn verschiedene unzureichende Gründe neben einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des Anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe, bis zum zureichenden Grunde, fortschreiten und können auch nur auf solche Art beweisend seyn. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Ueberredungskunst.

Zweytens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz

(des

(des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwey Lastern zu setzen, ist falsch *). Es sey z. B. gute Wirthschaft, als das Mittlere zwischen zwey Lastern, Verschwendung und Geitz, gegeben: so kann ihr Ursprung als einer Tugend weder durch die allmähliche Verminderung des ersten beyder genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzten Ergebenen, erklärt; auch können diese Laster nicht so angesehn werden, als ob sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern ein jedes derselben hat seine eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht.

Aus demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine größere Ausübung gewisser Handlungen als

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-classischen Formeln: medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenuere beati; virtus est medium vitiorum et utrinque reductum, enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmte Principien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwey äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geitz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung, nicht im Genuß seines Vermögens, sondern, mit Entsagung auf denselben, blos im Besitz desselben zu setzen: so wie das Laster der Verschwendung nicht im Uebermaaße des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

als es zweckmäßig ist (e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus) oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt (e. g. Avaritia est defectus etc.) erklärt werden. Denn, da hiedurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmäßig sey oder nicht, Alles ankommt; so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beygelegten Vermögen dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches categorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntniß, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß seyn sollen. Diese drey Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1) Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.

2) Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Lastern.

3) Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

XIV.

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also alles dem Gesetz gemäß gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen), sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freyheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich seyn soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit (fortitudo moralis), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich practi-

sche

sche Weisheit genannt; weil sie den Endzweck des Daseyns der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frey, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann, weder durch Zufall, noch Schicksal einbüßen; weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beyspiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuthlich künftig seyn werden, an ihrer practischen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun, und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen, und einer Belohnung würdig seyn kann, so muß sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann

dann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder andern ihm angebotenen Waare zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedne moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beyde verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweiset. — Daher ist eine Aesthetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine subjective Darstellung der Metaphysik derselben: wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen; z. B. Ekel, Grauen rc. welche den moralischen Widerwillen versinnlichen, um der blos-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XV.

Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: daß der Begriff der Freyheit, der jenen beyden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freyheit nothwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind.

sind. — Daher muß diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil (discursus praeliminaris) vorangeschickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freyheit.

Fertigkeit (habitus) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freye Fertigkeit (habitus libertatis); denn, wenn sie Angewohnheit (assuetudo), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freyheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freyen gesetzmäßigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen" und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkühr, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freyheit aber werden zwey Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (animus sui compos) und über sich selbst Herr zu seyn (imperium in semetipsum), d. i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemüthsart (indoles) in diesen beyden Zuständen ist edel (erecta), im entgegengesetzten Fall aber unedel (indoles abiecta, serva).

XVI.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affecten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden; die erstern gehören zum Gefühl, so fern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heißt der Affect jäh, oder jach (animus praeceps) und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend, und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leiden-

denschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, läßt Ueberlegung zu, und verstattet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief einwurzeln zu lassen, und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, so fern sie auf innerer Freyheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (die Pflicht der Apathie) hinzu kommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVII.

Zur Tugend wird Apathie, (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Ge-

genstände der Willkühr, bedeutete, in übelen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am Guten bis zum Affect steigen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieser Art, Enthusiasm, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (insani sapiens nomen ferat aequus iniqui, *ultra quam satis est* virtutem si petat ipsam. *Horat.*) Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft seyn. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleich-

gül-

gültigen Dinge (adiaphora) einräumt, und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut, und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beydes bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyranney machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von Vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweyte gründet sich, subjectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen, nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freyheit in der Wahl seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Character einer Handlung aus Pflicht ist.

XVIII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Princip der Eintheilung muß Erstlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung statt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben, seyn kann; 3) daß (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweytens: was das Materiale anlangt, muß sie nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so, daß der Mensch so wohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist; was man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt; welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßig-

mäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum s. virtutis) sey; mit andern Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjectiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Nahmen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung verbindlich zu seyn, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben seyn konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend seyn

muß, eben so wenig wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sey, und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe, (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die Casuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik, und ist nicht so wohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Uebung, wie die Wahrheit solle gesucht werden. Sie ist also fragmentarisch, nicht systematisch (wie die Ethik seyn müßte) in sie verwebt, nur, gleich den Scholien, zum System hinzu gethan.

Dagegen: nicht sowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft und zwar, in der Theorie seiner Pflichten sowohl als in der Praxis, zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-practischen Vernunft. Die Methodik der ersten Uebung (in der

Theo-

Theorie der Pflichten) heißt Didaktik, und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch, oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und dies zwar entweder weil man es ihm schon gesagt hat, blos aus seinem Gedächtniß, welche die eigentliche catechetische, oder weil man voraus setzt, daß es schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sey und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Socratische) Methode heißt.

Der Didaktik als der Methode theoretischer Uebung entspricht als Gegenstück, im Practischen, die Ascetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch wie das Tugendvermögen, sowohl als der Wille dazu, in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zweyen Theilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Theil wird in seine Hauptstücke, und diese im ersten Theile, nach Verschiedenheit der Subjecte, gegen welche dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweyten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe, in verschiedene Capitel zerfället werden.

XIX.

Die Eintheilung, welche die practische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architectonische), kann nun nach zweyerley Principien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das subjective Verhältniß der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniß der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Eintheilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann, die zweyte wäre die der Begriffe der reinen ethisch-practischen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur so fern sie Wissenschaft seyn soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste

Erste Eintheilung der Ethik
nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen — des Menschen gegen nicht menschliche Wesen

des Menschen gegen den Menschen: gegen sich selbst | gegen andere Menschen

des Menschen gegen nicht menschliche Wesen: untermenschliche Wesen. | übermenschliche Wesen.

Zweyte Eintheilung der Ethik
nach Principien eines Systems der reinen practischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre: Dogmatik | Casuistik

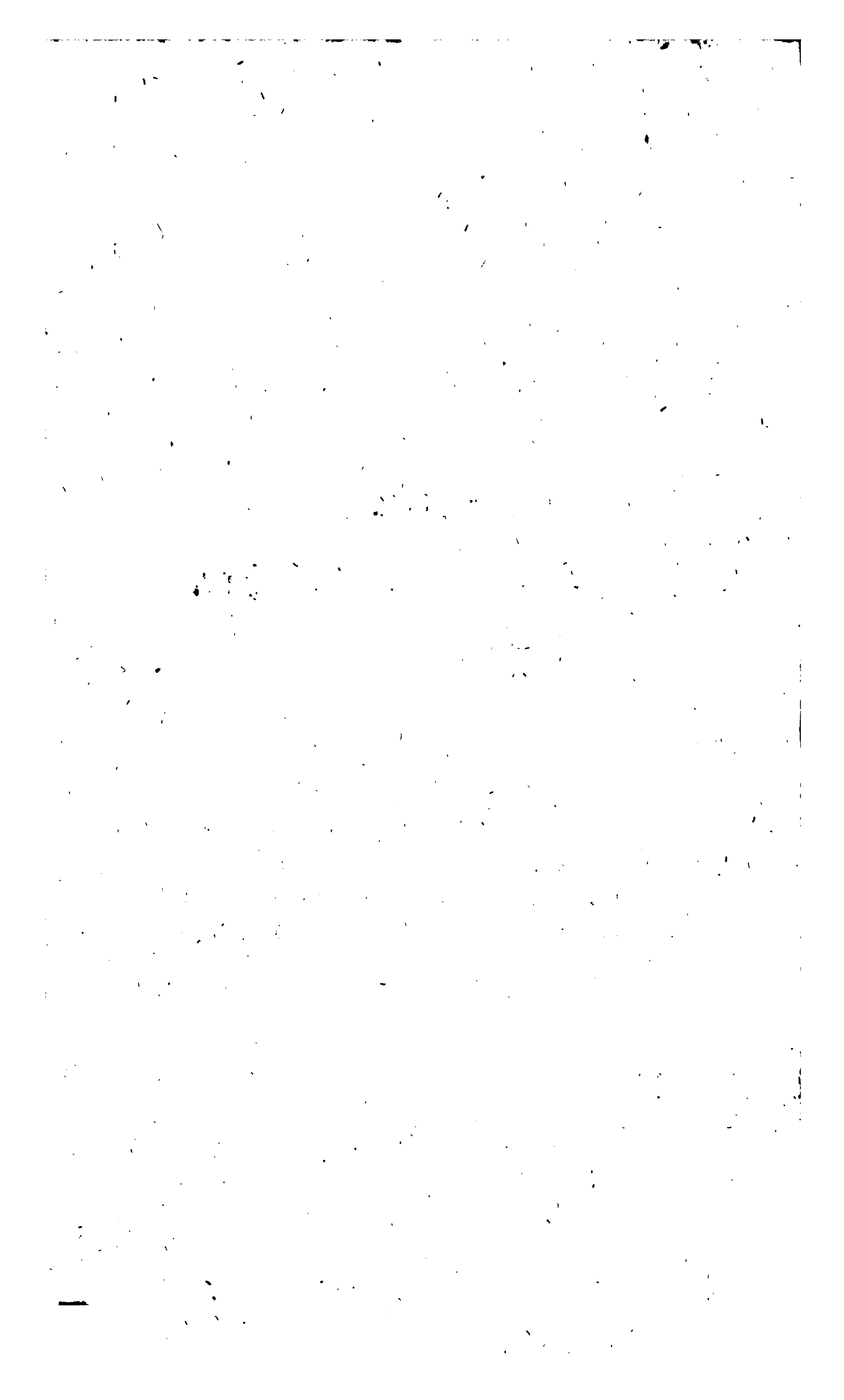
Methodenlehre: Didaktik | Ascetik.

Die letztere Eintheilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriß des Ganzen, vorhergehen.



Erster Theil.

Ethische Elementarlehre.



Der ethischen Elementarlehre
Erstes Buch.
Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerley Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor; (Ich, eben dasselbe Subject, bin der verbindende) und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu seyn (eine passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine active wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen

sen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen: daß man zeigt, der Verbindende (auctor obligationis) könne den Verbundenen (subjectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) lossprechen; mithin sey, wenn beyde ein und dasselbe Subjekt sind, der Verbindende an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.

§. 2.

Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzet: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, Kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen practischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin. *).

§. 3.

*) So sagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „ich bin mir das selbst schuldig." Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so: z. B. „ich bin es mir selbst schuldig meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu cultiviren).

§. 3.

Aufschluß dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewußtseyn einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig): dann aber auch als Vernunftwesen (nicht blos vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens seyn könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-practischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freyheit sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Mensch nun, als vernünftiges Naturwesen (homo phaenomenon) ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt und hiebey kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freyheit begabtes Wesen (homo noumenon), gedacht; ist ein der Verpflichtung, und insonderheit der Verpflichtung gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) fähiges Wesen, so: daß der Mensch (in zweyerley Bedeutung betrachtet) ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen, (weil der Begriff von Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird) eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§. 4.

Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Eintheilung kann nur in Ansehung des Objects der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjects, gemacht werden. Das verpflichtete so wohl als das verpflichtende Subject ist immer nur der Mensch, und wenn es uns gleich, in theoretischer Rücksicht, erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu seyn. — Wir sind, weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie seyn möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menschliche ist, denkbar seyn.

1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das Formale und Materiale derselben statt finden; wovon die einen einschränkende (oder negative) Pflichten, die andern erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst sind:

jene,

jene, welche dem Menschen in Ansehung des Zwecks seiner Natur verbieten demselben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moralische Selbsterhaltung; diese, welche gebieten sich einen gewissen Gegenstand der Willkühr zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beyde zur Tugend, entweder als Unterlassungspflichten (sustine et abstine) oder als Begehungspflichten (viribus concessis utere), beyde aber als Tugendpflichten gehören. Die ersten gehören zur moralischen Gesundheit (ad esse) des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äußeren, als seines inneren Sinnes zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität). Die anderen zur moralischen Wohlhabenheit (ad melius esse; opulentia moralis), welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, so fern dieses erwerblich ist, und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive) d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweyte in dem Satz: mache dich vollkommner, als die bloße Natur dich schuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

Es giebt aber 2) eine subjective Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subject der Pflicht (der Mensch) sich selbst, entweder als animalisches (physisches)

und zugleich moralisches, oder blos als moralisches Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur was die Thierheit des Menschen betrifft, dreyfach: nämlich a) der Trieb durch welchen die Natur zur Erhaltung seiner selbst, b) der, durch welchen sie die Erhaltung der Art, c) der Trieb wodurch sie die Erhaltung seines Vermögens zum zweckmäßigen Gebrauche seiner Kräfte, und zum angenehmen aber doch nur thierischen Lebensgenuß beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch den jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der, das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende, unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen (ohne auf seine Thierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im Formalen, der Uebereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, daß er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freyheit nicht beraubt, und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache, mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegen stehen, sind: die Lüge, der Geitz, und die falsche Demuth (Kriecherey). Diese nehmen sich Grundsätze, welche

welche dem Character des Menschen, als eines morali-
schen Wesens, d. i der inneren Freyheit, der angebor-
nen Würde des Menschen geradezu (schon der Form
nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen
sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz, und so auch
keinen Character, zu haben d. i. sich wegzuwerfen, und
sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. —
Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht,
könnte die Ehrliebe (honestas interna, justum sui
aestimium) eine von der Ehrsucht (ambitio), (wel-
che auch sehr niederträchtig seyn kann) himmelweit un-
terschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber
unter dieser Betitelung in der Folge besonders vor-
kommen.

Erste Abtheilung

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen.

§. 5.

Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkührliche oder vorsetzliche Zerstörung seiner animalischen Natur, welche entweder als total oder blos als partial gedacht werden kann. — Die totale heißt die Selbstentleibung (autochiria, suicidium) die partiale läßt sich wiederum eintheilen in die materiale, da man

man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt; Selbstbetäubung.

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassung die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet seyn müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegen gesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks

Erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§. 6.

Die willkührliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst Selbstmord (homicidium dolosum) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder blos an unserer eigenen Person, oder auch durch dieses zugleich an anderen begangen wird (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt).

 a) Die

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Uebertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (als eines der Ehegatten gegen dem andern, der Aeltern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu seyn) betrachtet werden; — aber hier ist nur davon die Rede, ob die vorsetzliche Selbstentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sey, und ob wenn man auch alle jene Rücksichten bey Seite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, blos durch seine Qualität als Person verbunden sey, und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu seyn (volenti non fit injuria). Daher sahe es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Uebel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen; weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten, und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund seyn müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist; folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, daß er die Befugniß haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frey so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl. gehört zum partialen Selbstmorde, aber nicht ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes, und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare abzuschneiden; wiewohl der letzte Fall nicht ganz schuldfrey ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsetzliche Märtyrerthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bey sich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sey, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig seyn könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuthen?

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt worden sey, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewuth (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es frägt sich ob er damit unrecht that?

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein Leben aufs Ungewisse: ob er es zwar thut um sein Leben zu erhalten, und ist so fern in einem weit bedenklichern Fall des Pflichtgesetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninoculation erlaubt?

Zweyter Artikel.

Von der wollüstigen Selbstschändung.

§. 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beyden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene Ursach, auch ohne ihr dazu einen Verstand beyzulegen, doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam, als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird. Es frägt sich nun, ob der Gebrauch des Vermögens zur Erhaltung der Art, oder zur Fortpflanzung des Geschlechts, in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der bloßen thierischen Lust zu widmen befugt sey, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. —

In

In der Rechtslehre wird bewiesen, daß der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwey Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Uebertretung eine Schändung (nicht blos Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sey. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wollust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe, wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heißt eine Wollust, wenn der Mensch dazu, nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereitzt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigern Zweck, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Daß ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sey, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demselben, so fort auf, erregt

erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in der Maaße, daß selbst die Nennung eines solchen Lasters bey seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bey dem des Selbstmords nicht geschieht; den man, mit allen seinen Greueln (in einer *species facti*) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu seyn: so daß selbst die erlaubte (an sich freylich blos thierische) körperliche Gemeinschaft beyder Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfordert, um einen Schleyer darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des blos unzweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (uud zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst, ist nicht so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freylich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgiebt, indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Gesinnung) nach, selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabey nicht erklärt. Es sey denn, daß da die trotzige Wegwer-

fung

fung seiner selbst im letzten, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an thierische Reitze ist, sondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet; jene hingegen, welche sich gänzlich der thierischen Neigung überläßt, den Menschen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Casuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beywohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d, i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bey der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreitz dazu bey sich findet, nicht dem Naturzwecke uns hiemit auch der Pflicht gegen sich selbst, an einem oder dem anderen Theil, eben so wie bey der unnatürlichen Wollust, zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnißgesetz der moralisch-practischen Vernunft, welches in der Collision ihrer Bestimmungsgründe etwas, an sich zwar

Uner-

Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch grösseren Uebertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterey in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen, und den thierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Worts) genannt und ist in der That die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht blos sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der bloßen Reflexion über sie gefallen, (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heißt) sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; (denn beyde halten eher vom fleischlichen Genuß ab) sondern ist eine Lust von besonderer Art (sui generis) und das Brünstigseyn hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die practische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laster in dieser Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, selbst Krankheiten, die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurtheilt; denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegen gearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann; wenigstens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thierische Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung, ist der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefräßigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Trunkenheit ist der Mensch nur wie ein Thier, nicht als Mensch, zu behandeln; durch die Ueberladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Daß sich in einen solchen Zustand zu versetzen, Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sey, fällt von selbst in die Augen.

gen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die thierische Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführerisch, daß dabey auf eine Weile eine geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreyheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; schädlich aber dadurch, daß nachher Niedergeschlagenheit und Schwäche, und, was das Schlimmste ist, Nothwendigkeit diese Betäubungsmittel zu wiederhohlen, ja wohl gar damit zu steigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit ist in so fern noch unter jener thierischen Sinnenbelustigung, daß sie blos den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobey doch noch ein thätiges Spiel der Vorstellungen statt findet, wie im vorerwähnten Genuß der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem viehischen Genusse noch mehr nähert.

Casuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenn gleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Horaz vom Cato rühmt: virtus eius incaluit mero? — Wer kann aber das Maas für einen bestim-

men, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist? Der Gebrauch des Opium und Brandtweins sind, als Geniesmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bey dem geträumten Wohlbefinden, stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen; daher sie auch nur als Arzneymittel erlaubt sind. — Der Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beyderley Art des Genusses, hat doch, ausser dem blos physischen Wohlleben, noch etwas zum sittlichen Zweck abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammen zu halten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächsten Beysitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, und zur Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniß, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zwey-

Zweytes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet.

Sie ist den Lastern der Lüge, des Geitzes und der falschen Demuth (Kriecherey) entgegen gesetzt.

Erster Artikel.

Von der Lüge.

§. 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (gegen die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, oder die Lüge (aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere). Daß eine jede vorsetzliche Unwahrheit in Aeusserung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu seyn), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie sein Schatten. — Die Lüge kann eine äussere (mendacium externum), oder auch eine innere seyn. Durch jene macht sich der Mensch in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung, und verletzt die

Würde der Menschheit in seiner eigenen Person. Hiebey kömmt weder der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, da er nicht das Eigenthümliche des Lasters trifft, (das alsdann blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere bestände) in Anschlag, noch auch der Schade, den der Lügner sich selbst zuziehet; denn alsdenn würde es blos, als Klugheitsfehler, der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine blos idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabey denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit, wobey der Lügner sich als eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt. — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsetzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht anderen schädlich zu seyn, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtsinn, oder gar Gutmüthigkeit, die Ursache davon seyn, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden; dennoch ist die Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu seyn; weil eine zweyte Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsetzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch, als moralisches Wesen (homo noumenon), kann sich selbst, als physisches Wesen (homo phaenomenon), nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck der Gedankenmittheilung nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Uebereinstimmung mit der Erklärung (declaratio) des ersteren gebunden, und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Welt-

richter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber, indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bey sich fühlt.

Unlauterkeit ist blos Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem inneren Richter, der als eine andere Person gedacht wird. Z. B. Nach der größten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch aus Selbstliebe für die That genommen wird, weil er einen an sich guten Zweck vor sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, so wie der Wunsch eines Liebhabers lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden ihm ihre augenscheinliche Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil, von einer solchen faulen Stelle aus (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu seyn scheint), das Uebel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmer-

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Cains), sondern von der ersten Lüge datirt, (weil gegen jenen sich doch die Natur empört) und als den Urheber alles Bösen, den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen, nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerey (esprit fourbe), der doch vorher gegangen seyn muß, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freyheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt werden kann.

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z.B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor frägt einen seiner Leser: wie gefällt ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bey der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort, ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

Muß ich, wenn ich in wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit sage, alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Dienstbothe thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt, und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen? Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eignes Gewissen zugerechnet werden.

Zweyter Artikel.

Vom Geitze.

§. 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geitz (den Hang zur Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben, über die Schranken des wahren Bedürfnisses); denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: sondern den kargen Geitz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerey oder Knauserey genannt wird, und zwar nicht in sofern er in Vernachläßigung seiner Liebespflich-

ten

ten gegen Andere besteht; sondern in so fern als die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maas des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beyspiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden so wohl als Laster, durch den bloßen Grad, deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwey Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geitz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades seyn soll: so würde ein Laster in das (contrarie) entgegengesetzte Laster, die Tugend, nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster seyn, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht sey.

Nicht das Maas der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben, muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime der verschwenderischen Hab-

sucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen. — Die des kargen Geitzes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobey man sich blos den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäußert.

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerley Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen, und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben: welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist *). Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern specifisch durch die entgegengesetzten Maximen von einander unterschieden.

Casui-

*) Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt so viel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heißt zu viel thun? Antw. Mehr als gut ist; was heißt zu wenig thun? Antw. Weniger thun als gut ist. Was heißt: ich soll (etwas thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht) mehr oder auch weniger zu thun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen: so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres: aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher

Casuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb) um zu verschwenden, eben sowohl als Knauserey (Peinlichkeit im Verthun), Selbstsucht (solipsismus)

welcher seine Meinung erklärt, Alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beyde Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem) und, was zu thun sey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge (officium strictum), sondern nur als weite Pflicht (officium latum) entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (peccatum) begehn kann, aber nicht darin, daß er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (vitium) ausübt, und Horazens Vers: insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, *ultra quam satis est* virtutem si petat ipsam, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. Sapiens bedeutet aber hier wohl nur einen gescheuten Mann (prudens), der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Foderung die menschlichen Kräfte übersteigt, und Unsinn (Phantasterey) in ihr Princip hinein bringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu seyn, würde ohngefähr so viel sagen: als einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

mus) zum Grunde haben, und beyde, die Verschwendung sowohl als die Kargheit, blos darum verwerflich zu seyn scheinen, weil sie auf Armuth hinaus laufen, bey dem einen auf nicht erwartete, bey dem anderen auf willkührliche (auf den Vorsatz armselig leben zu wollen) — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beyde bloße Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar ausserhalb den Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht blos mißverstandene Sparsamkeit, sondern sclavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu seyn, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität (liberalitas moralis) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freygebigkeit (liberalitas sumtuosa), (welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen, ausser von dem Gesetz, entgegengesetzt, und Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äusseren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

Dritter Artikel.

Von der Kriecherey.

§. 11.

Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung, und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äusseren Werth seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. einen Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird.

Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-practischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht blos als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth) wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.

Die

Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muß. Er kann und soll sich also, nach einem kleinen so wohl als großen Maaßstabe, schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner thierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht blos als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, so kann seine Geringfügigkeit als Thiermensch dem Bewußtseyn seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch thun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verläugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch (animo servili), gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verläugnen, sondern immer das Bewußtseyn der Erhabenheit seiner moralischen Anlage in sich aufrecht erhalten; und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewußtseyn und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz ist die moralische Demuth (humilitas moralis). Die Ueberredung von einer Größe dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz (arrogantia mora-

moralis) genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die falsche moralische Demuth (humilitas moralis spuria) oder geistliche Kriecherey.

Demuth als Geringschätzung seiner selbst in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung in solcher Demuth andern gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Ueberredung sich dadurch auch einen inneren größeren Werth zu verschaffen, Hochmuth (ambitio), welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die blos als Mittel, zu Erwerbung der Gunst eines Anderen (wer es auch sey), ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heucheley und Schmeicheley) *) ist falsche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit, der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: Aber

*) Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer), abgeleitet zu seyn; dagegen Schmeichlen vom Schmiegen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen, Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

Aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist, und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, durch folgende Vorschriften kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte; — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seyd nicht Schmarotzer, oder Schmeichler, oder gar (was freylich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seyd wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreyen bey einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwerth, am meisten, wenn ihr euch bewußt [illegible], ihn selbst verschuldet zu haben. Daher die Veredl[illegible]. (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die

Stand-

Standhaftigkeit mit der er stirbt. — Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.

Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemüthserhebung (elatio animi) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (arrogantia), welcher der wahren Demuth (humilitas moralis) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit andern Menschen, nicht blos mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverläugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern, und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider seyn? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu seyn.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische — den Unterschied der

Stände mit sorgfältiger Pünctlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgebohrnen, Wohlgebohrnen (ohe, jam satis est!) in der Anrede — als in welcher Pedanterey die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Casten vielleicht ausgenommen), es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherey unter Menschen? (Hae nugae in seria ducunt). Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.

Drittes Hauptstück

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den gebohrnen Richter über sich selbst.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Gesetz (als moralischen unsere Freyheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem practischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles (in meritum aut demeritum) gehört

zur

zur Urtheilskraft (judicium), welche, als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sey oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor Gericht (coram judicio), als einer dem Gesetz Effect verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof (forum) genannt, geschiehet. — Das Bewußtseyn eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das Gewissen.

Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkührlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellectuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, **Gewissen** genannt, hat nun das besondere an sich, daß, ob zwar dieses sein Geschäfte ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf das Geheiß **einer anderen Person** zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer **Rechtssache** (causa) vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen **Angeklagte** mit dem Richter als **eine** und **dieselbe Person** vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bey allen Pflichten einen **Anderen** als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealische Person seyn, welche die Vernunft sich selbst schafft *).

Eine

*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, anderseits aber das Richteramt aus angebohrner Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe **Mensch** (numero idem), aber, als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freyheit aus-

Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muß ein Herzenskündiger seyn; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person seyn, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind; weil das Gewissen über alle freye Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber Gott heißt: so wird das Gewissen, als subjectives Princip

ausgehenden, Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in practischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Causal-Verhältniß des Intelligiblen zum Sensiblen giebt es keine Theorie — und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn characterisiren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beystand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte jubeo oder veto verehren können.

einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung, gedacht werden müssen: ja es wird der letzte Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moralischen Selbstbewußtseyn jederzeit enthalten seyn.

Dieses will nun nicht so viel sagen, als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sey berechtigt, noch weniger aber: er sey durch dasselbe verbunden ein solches höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objectiv, durch theoretische, sondern blos subjectiv, durch practische sich selbst verpflichtende Vernunft ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch gesetzgebenden Vernunft), sich vorzustellen, und dessen Willen sich als Regel der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen blos „ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote."

1) In einer Gewissenssache (causa conscientiam tangens) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (praemoniens) vor der Entschließung; wobey die äußerste Bedenklichkeit (scrupulositas), wenn es

einen

einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (casibus conscientiae), nicht für Kleinigkeitskrämerey (Micrologie) und eine wahre Uebertretung nicht für Baggatelle (Peccatillum) beurtheilt, und (nach dem Grundsatz: minima non curat praetor) einem willkührlich sprechenden Gewissensrath überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen jemanden zuzuschreiben so viel heißt: als ihn gewissenlos nennen. —

2) Wenn die That beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwald (Advocat) auf; wobey der Streit nicht gütlich (per amicabilem compositionem) abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muß; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluß macht; wobey zu merken ist, daß der erste Spruch nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschließen kann, sondern nur ein Frohseyn, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu seyn, enthält, und daher die Seligkeit, in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens, nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) ist; eine Seligkeit, die der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princips im Menschen, allein beygelegt werden kann.

Zweyter Abschnitt.

Von dem ersten Geboth, aller Pflichten gegen sich selbst.

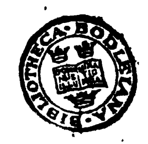
§. 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerley dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht — prüfe dein Herz — ob es gut oder böse sey, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was, entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen), ihm selbst zugerechnet werden könne und zum moralischen Zustande gehören möge.

Diese Selbstprüfung, die in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniß ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beym Menschen zu allererst der Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann, der Bestrebung die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß bahnt den Weg zur Vergötterung.

§. 15.

Diese moralische Selbsterkenntniß wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechts überhaupt, verbannen; denn diese widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser zuwider handelt, und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet; einer Verachtung die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten. Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunsch. Unpartheylichkeit, in Beurtheilung unserer Selbst, in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Geboth der Selbsterkenntniß unmittelbar folgen.



Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen Andere Wesen zu halten.

§. 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als blos gegen den Menschen (sich selbst oder einen andern); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß also erstlich eine Person seyn, zweytens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben seyn; weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweyer existirender Wesen zu einander geschehen kann; denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber, mit aller unserer Erfahrung, kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als blos den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als blos gegen den Menschen, und, stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist blos Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstande er dadurch verleitet wird, daß er

seine

seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder, zwar persönliche aber schlechterdings unsichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände, bezogen werden. — Die ersten (außermenschlichen) können der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) seyn: die zweyten (übermenschlichen) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beyder Art und den Menschen ein Pflichtverhältniß, und welches dazwischen statt finde, wird nun gefragt?

§. 17.

In Ansehung des Schönen obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstöhren (spiritus destructionis) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch eine der Moralität günstige Stimmung der Sinnlichkeit, sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben und z. B. an den schönen Crystallisationen an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein uninteressirtes Wohlgefallen zu finden.

In

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Quaal verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte, Arbeit, (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervollen physischen Versuche, zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 18.

In Ansehung eines Wesens, was ganz über unsere Erfahrungsgränze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, nemlich der Gottheit, haben wir eben so wohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die

näm-

nämlich „der Erkenntniß aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote." Aber dieses ist nicht das Bewußtseyn einer Pflicht gegen Gott. Denn, da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns, es sey in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hiebey nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) seyn; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgängiich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (practischen) Sihn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Der

Der Pflichten gegen sich selbst

Zweyte Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht.

§. 19.

Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes- Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerley möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt daß er auch mit dem angebohrnen Maaß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden seyn könne, so muß ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedenseyn mit dem geringen Maaß seiner Vermögen, erst durch Grundsätze anweisen, weil er, als ein Wesen, das Zwecke zu haben, oder sich Gegenstände sich

zum

zum Zweck zu machen fähig ist, den Gebrauch seiner Kräfte nicht blos dem Instinct der Natur, sondern der Freyheit, mit der er dieses Maas bestimmt, zu verdanken haben muß. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vortheil, den die Cultur seines Vermögens (zu allerley Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseauschen Grundsätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfnisses vortheilhaft ausfallen: sondern es ist Geboth der moralisch-practischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere, nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen, und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseyns angemessener Mensch zu seyn.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind so fern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern a priori aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwey letztern auch zur Philosophie, nämlich der theoretischen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich seyn kann.

Selenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und so fern an dem

Leit-

Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtniß, die Einbildungskraft, u. dgl. worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äußere Verschönerung) xc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin ist die fortdauernde absichtliche Belebung des Thieres am Menschen Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 20.

Welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, sie sich zum Zweck zu machen Pflicht des Menschen gegen sich selbst sey, bleibt seiner eigenen vernünftigen Ueberlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte, überlassen, um darunter zu wählen, (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit seyn sollte). Denn, abgesehen von dem Bedürfniß der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht begründen kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu seyn, weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht herabwürdigen soll.

Die

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts bestimmt, sondern der freyen Willkühr einen Spielraum verstattet.

Zweyter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in blos sittlicher Absicht.

§. 21.

Sie besteht erstlich, subjectiv, in der Lauterkeit (puritas moralis) der Pflichtgesinnung: da nämlich, auch ohne Beymischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein Triebfeder ist, und die Handlungen nicht blos pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seyd heilig" ist hier das Gebot. Zweytens, objectiv, in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst betrifft, „seyd vollkommen;" die Bestrebung nach diesem Ziele ist beym Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur anderen; „ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach."

§. 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur in continuirlichen Fortschritten bestehen kann, ist, in Hinsicht auf das Object (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll), zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil, oder zur Verhütung eines Nachtheils, angelegt sind, und bey anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so giebts zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen) in der That (subjectiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich seyn dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener Tugenden wegen den Nahmen

des

des Lasters nicht zu führen pflegen) bey sich aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntniß uns nie hinreichend einschauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht vollkommen zu seyn begründen.

* * *

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

Der ethischen Elementarlehre

Zweytes Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberste Eintheilung kann die seyn: in Pflichten gegen Andere, so fern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erste Leistung ist (respectiv gegen Andere) verdienstliche; die der zweyten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden, und auch so bestehen. (Liebe

des

des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menschen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu seyn beurtheilt würde). Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur so, daß, bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu seyn, uns für verpflichtet erkennen; aber, weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen, und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äusseren Verhältniß der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der Wechselliebe sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten, und, sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte

 sinken;

sinken; „so würde dann das Nichts (der Immoralität), mit aufgesperretem Schlund, der (moralischen) Wesen ganzes Reich, wie einen Tropfen Wasser trinken" (wenn ich mich hier die Worte Hallers, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§. 25.

Die Liebe wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens, genommen; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; sondern muß als Maxime des Wohlwollens (als practisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Eben dasselbe muß von der gegen Andere zu beweisenden Achtung gesagt werden: da nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Anderen (dergleichen ein Kind gegen seine Aeltern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), sondern eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung, durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im practischen Sinne (observantia aliis praestanda) verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freyen Achtung gegen Andere, weil sie eigentlich nur negativ ist, (sich nicht über Andere zu erheben) und so der Rechtspflicht, niemanden

niemanden das Seine zu schmälern, analog ist, obgleich als bloße Tugendpflicht verhältnißweise gegen die Liebespflicht für e n g e, die letzte also als w e i t e Pflicht angesehn.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht Anderer ihre Z w e c k e (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen blos als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen; nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen.

Dadurch, daß ich die erste Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzten aber verpflichte ich blos mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem Andern an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§. 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als practisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden, und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlseyn (salus)

lus) der Menschen, so fern er sie blos als solche betrachtet, Vergnügen findet; dem wohl ist, wenn es jedem Anderen wohlergeht, heißt ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heißt Menschenfeind (Misanthrop in practischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger (solipsista). — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschenscheu (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die practische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles moralisch-practische Verhältniß gegen Menschen ist ein Verhältniß derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freyen Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig (ex solipsimo prodeuntes) seyn können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend seyn. Da aber alle Andere

dere außer mir nicht Alle seyn, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Object desselben im Gebot der practischen Vernunft mit begreifen: nicht, als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben, (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebts also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung, (mich also mit) einschließt, schließt als allgemeingesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit mit allen Anderen neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willst; weil so allein deine Maxime (des Wohlthuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinste, und, wenn ich sage, ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Antheil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das kleinste, was nur seyn kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer ist mir doch näher als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächsten (deinen Mitmenschen) als dich selbst? Wenn einer mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, ich also zum grösseren Wohlwollen gegen Einen als gegen den Anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen, ich soll jeden Menschen lieben wie mich selbst; denn der Maßstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man siehet bald: daß hier nicht bloß das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beytragen zu dürfen; (ein jeder für sich; Gott für uns alle), sondern ein thätiges, practisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen (das Wohlthun), gemeinet sey. Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden seyn.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen,) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheil ist: sich aus Geitz (sclavisch) oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen, (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beydes der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber, ausser dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet), auch noch, daß dieses practisch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun in Ansehung der Bedürftigen jederman, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlseyn) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu, ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es

Es fällt nicht von selbst in die Augen: daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle," die natürlichste zu seyn.

§. 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu seyn, ist jedes Menschen Pflicht.

Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beystand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnißgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, jedermann gleichfalls seinen Beystand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt seyn. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich ist die gemeinnützige Maxime, des Wohlthuns gegen Bedürftige, allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum; weil sie als Mitmenschen, d. i. als Bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beyhülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.

§. 31.

Wohlthun ist, im Fall daß jemand reich (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig, d. i. über sein

eigenes

eigenes Bedürfniß versehen) ist, von dem Wohlthäter selbst fast nicht einmal für eine verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiemit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muß er allen Schein, als dächte er den Anderen hiemit zu verbinden, sorgfältig vermeiden; weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit, (die den letzten in seinen eigenen Augen immer erniedrigt,) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr, als durch die Annahme des Andern selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als seine Schuldigkeit äußern, wenn er nicht (welches besser ist) seine Wohlthätigkeit ganz im Verborgenen ausübt. — Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt, und der Wohlthäter stark genug ist, die Uebel, welche er Andern erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch reich anzusehen ist.

Casuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweiset? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen

übt,

übt, dem er die *Freyheit* raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu seyn (seinem Erbunterthan eines Guts), kann, sage ich, dieser sich als Wohlthäter ansehen, wenn er nach *seinen* eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freyheit zu berauben, etwas, der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, daß, unter dieser Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrschaft rechnend, sich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menschheit für den seyn würde, der sich dazu freywillig verstände, und die größte Fürsorge der Herrschaft für den letzten gar keine Wohlthätigkeit seyn würde. Oder kann etwa das Verdienst mit der letzten so groß seyn, daß es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach *meinen* Begriffen von Glückseligkeit wohlthun, (ausser unmündigen Kindern oder Blödsinnigen und Verrückten), sondern nach *jenes* seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweise, indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, ist größtentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beystand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die **Verehrung** einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieser Beurtheilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältniß der Liebe betrachtet wird. — Selbst ein bloßes herzliches **Wohlwollen** des Anderen, ohne physische Folgen, verdient den Nahmen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der **thätigen** und blos **affectionellen** Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht blos eine **Klugheitsmaxime**, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit, wegen der mir wiederfahrnen Wohlthätigkeit, den Andern zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (gratiarum actio est ad plus dandum invitatio); denn dabey bediene ich mich dieser blos als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch besonders als **heilige** Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung (als scandalöses Beyspiel) die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann angesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische

Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann (wobey der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu seyn, diesem nie abgewinnen kann. — Aber, auch ohne einen solchen Act (des Wohlthuns) ist selbst das bloße herzliche Wohlwollen gegen den Wohlthäter schon eine Art von Dankbarkeit. Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobey es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzudichten, und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, deren dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen; eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben seyn möchte, (weil der so begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht, und dies dessen Stolz kränkt,) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend, welche, mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad desselben in der Pflichtvorstellung) verbindet, auszuüben, und so die Menschenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und Mitleid (sympathia moralis) sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust, an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in

den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte, Pflicht, unter dem Namen der Menschlichkeit (humanitas): weil hier der Mensch nicht blos als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen (humanitas practica), oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (humanitas aesthetica), was die Natur selbst giebt, gesetzt werden. Das erste ist frey, und wird daher theilnehmend genannt (communio sentiendi libera) und gründet sich auf practische Vernunft: das zweyte ist unfrey (communio sentiendi necessaria) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten) auch Mitleidenschaft heißen; weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersten giebts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beystehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten

ist,

ist, zu sich selbst: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwey; ob zwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht seyn, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.

§. 35.

Ob zwar aber Mitleid, und so auch Mitfreude, mit Anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also, die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu cultiviren, und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen, wenigstens indirecte Pflicht. — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, zu umgehen, sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schul-

hener und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

Casuistische Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Fall würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter. Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der

Stolz

Stolz seyn, einen nicht über sich sehen zu wollen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?

Von den der Menschenliebe gerade (contrarie) entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§. 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß ist aber hier nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleyert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a) Der Neid (livor), als Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geschieht; der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Mißgunst (invidentia) heißt, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eignes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maasstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer, zu schätzen, und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer be-

neidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe, oder Familie u. s. w., gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheußlichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstöhrung des Glücks Anderer, wenigstens dem Wunsche nach, gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst so wohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

b) Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber blos Unerkenntlichkeit heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch dessentwegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters, liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bey ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung (auf die Würde

der

der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu seyn) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mußten (gegen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Aeltern) freygebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniß der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht blos des Schadens wegen, den ein solches Beyspiel Menschen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken, (denn diese können mit ächt moralischer Gesinnung, eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto grösseren inneren moralischen Werth setzen): sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht, das Uebel oder Böse selbst bewirken zu helfen, sie als qualificirte Schadenfreude den Menschenhaß sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlseyn und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück, oder Verfall Anderer in Skandale, gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freylich nach Gesetzen der Einbil-

dungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstöhrenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Ereignisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhaß und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Uebermuth Anderer bey ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten, (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu seyn), welches beydes der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht, nach dem Princip der Theilnehmung, der Maxime des ehrlichen Chremes beym Terenz, „ich bin ein Mensch; Alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich" gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süßeste, und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer, auch ohne eigenen Vortheil, sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächet (nicht blos der zugefügte Schade ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines

Obern über Alle, die demselben unterworfen sind, Effect giebt, und, wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik nothwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach bloßen Vernunftgesetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat niemand die Befugniß Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein, (nämlich Gott) kann sagen: „Die Rache ist mein; ich will vergelten.“ Es ist also Tugendpflicht nicht allein selbst, blos aus Rache, die Feindseligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwiedern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sey, aus Haß verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit (placabilitas) Menschenpflicht; womit doch die schlaffe Duldsamkeit der Beleidigungen (ignave iniuriarum patientia) nicht verwechselt werden muß, als Verzichtleistung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn diese wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füße Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung. Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswerth machen würden, wenn man sie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman ob-

jectiv betrachtet, aber doch menschlich subjectiv erwogen: d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte; so sind beyde Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maasstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiset, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder den einen dieser Plätze, noch den andern einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit seinem „zweydeutig Mittelding von Engeln und von Vieh," besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Classenunterschiede nichts hinleiten. Die erste Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Uebertreibung. Die zweyte, ob zwar Menschen leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beyzulegen, so wenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besondern Art von Gewächsen zu machen.

Zwei-

Zweyter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§. 37.

Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freywillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer heißt Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mäßigung oder die Unbescheidenheit in Ansehung der Foderung von Anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe (philautia). Die Unbescheidenheit aber in der Forderung, von Anderen geachtet zu werden, ist der Eigendünkel (arrogantia). Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), ist also die Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Object der Werthschätzung (aestimii) ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines solchen das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch so gar von sich selbst) blos als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kan, (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen practisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem Anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten (contemnere), d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit Anderen innerlich geringschätzen (despicatui habere) ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und, wenn die Ueberlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen, ich verachte jenen, so bedeutet das nur so viel,

als

als es ist keine Gefahr dabey, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben, (wie das Viertheilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht blos dem Bestraften (der noch auf Achtung Anderer Anspruch macht, was ein jeder thun muß) durch diese Entehrung schmerzhafter sind, als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schaamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung. Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Nahmen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dg. zu rügen, sondern vielmehr voraus zu setzen, daß in demselben doch etwas Wahres seyn müsse, und dieses heraus zu suchen; dabey aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objectiv gehalten wurde) aufzudecken, und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung

tung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, daß er geirrt habe? — Eben so ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Lasterhaften ausschlagen, nie ihm allen moralischen Werth absprechen muß; weil er, nach dieser Hypothese, auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher, (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.

§. 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtseyn seiner Pflicht einerley. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als einen moralischen (seine Pflicht hochschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit (honestas externa), der Verstoß dawider aber Scandal heißt: ein Beyspiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben höchstpflichtwidrig, hingegen an dem was blos als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend (paradoxon), sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen, ein Wahn, (da man das Nichtgebräuch-

bräuchliche auch für nicht erlaubt hält), und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere ein Beyspiel gebende Menschen, kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, mos, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyranney der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider seyn würde.

§. 41.

Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten, ist **Untugend** (peccatum). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen **Achtung** für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist **Laster** (vitium). Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweyten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. — Die erste Uebertretung ist das Pflichtwidrige des **Widerspiels** (contrarie oppositum virtutis). Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern so gar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist **Laster**.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Gegentheils) ausgedruckt werden.

Von

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (superbia und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung immer oben zu schwimmen), ist eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom Stolz (animus elatus), als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beywort des edlen belegt zu werden pflegt) unterschieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Ansinnen an Andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Daß der Hochmuth, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, unge-

recht

recht und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sey: daß er Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat um Zweck zu seyn, ja daß er so gar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sey, sich solcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen; denn dem Hochmüthigen weigert ein jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt; — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden seyn: daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bey sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die übele Nachrede (obtrectatio) oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verläumdung (contumelia), eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern blos die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte, Neigung verstehe, etwas, der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu brin-

gen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Scandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt, und, so viel möglich, gegen sie ungläubig macht.

Die geflissentliche Verbreitung (propalatio), desjenigen, was die Ehre eines Andern schmälert, wenn es auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, gesetzt daß es übrigens auch wahr wäre, ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen, und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Blosstellung der Fehler Anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle andere Menschen zu seyn, zu sichern, den Schleyer der Menschenliebe, nicht blos durch Milderung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben, über die Fehler Anderer zu werfen; weil Beyspiele der Achtung, welche wir Andern geben, auch die Bestrebung rege machen können sie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten Anderer (allotrio-episcopia) auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem jedermann sich mit Recht als einer Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

C.

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang Andere zum Gelächter blos zu stellen, die Spottsucht, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewisse Sonderbarkeiten nur zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu seyn, zu belachen, (welches dann kein Hohnlachen ist) gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter blos zu stellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht, (spiritus causticus) hat etwas von teuflischer Freude an sich, und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hievon ist doch die scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (retorsio jocosa) unterschieden, wodurch der Spötter, (oder überhaupt ein Schadenfroher aber kraftloser Gegner,) gleichmäßig verspottet wird, und rechtmäßige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein

solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch so viel Spötterey ausgestoßen, hiebey aber auch selbst zugleich noch so viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung, entgegen zu setzen.

Anmerkung. Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht so wohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, so wie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden andere (blos als Menschen betrachtet) zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz überhaupt (reverere legem) und dieses, auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen, nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren (reverentia adversus hominem), oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere, welche, als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung (observantia debita), von jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene Andern zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und classificirt werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprincipien derselben zu thun ist.

Zweytes Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres Zustandes.

§. 45.

Diese Tugendpflichten können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem besondern Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegen einander, und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirische Eintheilungen, keine gesichert-vollständige Classification zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Ueberschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird; so wird der Metaphysik der Sitten ein ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch-practischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen, z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes, oder in ihrer Verdorbenheit; welches im cultivirten oder rohen Zustande;

stande zu beobachten sey; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), der pragmatischen, oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden Gelehrten characterisire; welches, nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zu beobachten sey: das giebt nicht so vielerley Arten der ethischen Verpflichtung, (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt) sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§. 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweyer Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sey, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beyderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu seyn, mithin daß Freundschaft unter Menschen zu suchen Pflicht derselben ist. — Daß aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft eine bloße aber doch praktisch nothwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar sey, ist leicht zu ersehen. Denn, wie ist es für den Menschen in Verhältniß zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke eben derselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem einen, mit eben derselben Gesinnung im Anderen auszumitteln, oder, was noch mehr ist zu erforschen, welches Verhältniß das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern, (z. B. das aus dem Wohlwollen, zu dem

aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüße? Wie läßt sich also erwarten, daß von beyden Seiten Liebe und Hochschätzung subjectiv in das Ebenmaas des Gleichgewichts gebracht werden solle; welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstoßung betrachten, so daß das Princip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweyten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert; eine Einschränkung der Vertraulichkeit welche, durch die Regel: daß auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verlohren ist; wenn gleich die äußere Bezeichnung derselben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft also in ihrer Reinigkeit, oder Vollständigkeit, als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanenschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund! Auch können noch folgende Anmerkungen auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freylich Pflicht, daß ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und glaubt entweder darin schon gesunken zu seyn, oder fürchtet wenigstens, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim critisirt wird, immer die Gefahr seine Achtung zu verlieren; wie dann selbst, daß er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu seyn dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht; wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist? Aber es ist doch auch eine große Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfniß beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch seyn, und der Beystand, auf den jeder von beyden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — sondern kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint seyn, indem ein jeder großmüthig den Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm

sie

sie gänzlich zu verheelen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, daß im Falle der Noth er auf den Beystand des Andern sicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem Andern eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu seyn und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bey der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so zartes (teneritas amicitiae), daß, wenn man sie auf Gefühlen beruhen läßt, und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze, oder feste, das Gemeinmachen verhütende, und die Wechselliebe durch Foderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter uncultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken; (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können von einander nicht lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniß ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affect seyn; weil dieser in der Wahl blind, und in der Fortsetzung verrauchend ist.

§. 47.

§. 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweyer Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beyderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes, obzwar doch auch ungeselliges, Wesen und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniß sich Anderen zu eröffnen, selbst ohne etwas dabey zu beabsichtigen; Andererseits aber wird er auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt, und gewarnt, und sieht er sich daher genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile, vornehmlich über andere Menschen, in sich selbst zu verschließen. Er möchte sich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: weil Andere, indem sie ihr Urtheil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl andern seine Mängel oder Fehler eröffnen; aber er muß fürchten, daß der Andere die seinigen verheelen, und er so in der Achtung desselben einbüßen möchte, wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellete.

Findet er also einen Menschen, der gute Gesinnung und Verstand hat, so daß er ihm, ohne jene Gefahr

fahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinstimmt, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, sondern genießt eine Freyheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedlen Denkungsart der Meisten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverstandes mancher in der Beurtheilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen läßt, oder nicht; oder der Indiscretion. Nun ist es aber äußerst selten jene Eigenschaften zusammen in einem Subject anzutreffen; (rara avis in terris, nigroque simillima cygno); zumal da die engste Freundschaft es verlangt, daß dieser verständige und vertraute Freund sich verbunden achte, ein ihm anvertrautes Geheimniß einem Anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen, ohne des ersteren, der es ihm anvertraute, ausdrückliche Erlaubniß, nicht mitzutheilen.

Indeß ist doch die blos moralische Freundschaft kein Ideal, sondern der schwarze Schwan existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber, mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische) Freundschaft kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist,

und

und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muß.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. ein Freund der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauren stöhren wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des Philanthropen, die Menschen blos liebenden Menschen. Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobey man alle Menschen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückseeligkeit will, sich vorstellt. — Denn das Verhältniß des Beschützers, als Wohlthäters, zu dem Beschützten, als Dankpflichtigen, ist zwar ein Verhältniß der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beyder gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine nothwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu thun besitzen.

Zusatz.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden (virtutes homileticae).

§. 48.

Es ist Pflicht, so wohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (officium commercii, sociabilitas); sich nicht zu isoliren (separatistam agere); zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel die indirect dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseeligkeit und Wohlanständigkeit, humanitas aesthetica, et decorum) zu cultiviren, und so der Tugend die Grazien beyzugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Aussenwerke, oder Beywerke (parerga), welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern aber doch das Tugendgefühl, selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugäng-

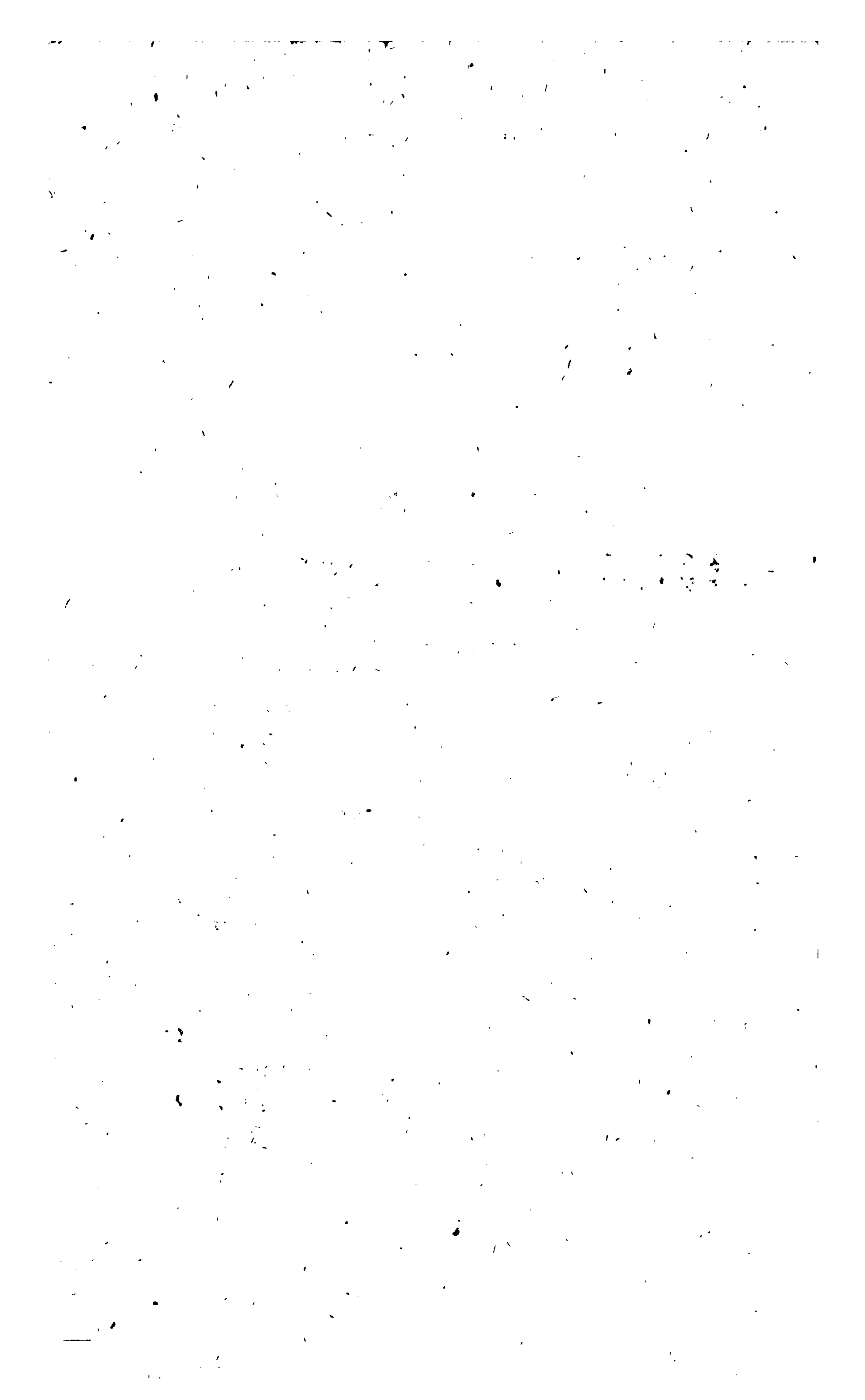
lichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, der Gastfreyheit, der Gelindigkeit im Widersprechen, ohne zu zanken, welche insgesammt als bloße Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlichkeiten zugleich Andere verbinden, also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es frägt sich aber hiebey: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusamenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müßte denn sonst aus der Welt gehen, und selbst unser Urtheil über sie ist nicht competent. — Wo aber das Laster ein Scandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beyspiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze ist*, mithin Ehrlosigkeit bey sich führt: da muß, wenn gleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin statt fand, abgebrochen, oder so viel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt, und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu bestechen.

II.

Zweyter Theil.

Ethische Methodenlehre.



Der ethischen Methodenlehre

Erster Abschnitt.

Die ethische Didactik.

§. 49.

Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angebohren sey) liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kentnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes, in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen, hervorgebracht wäre. Sie ist das Product aus der reinen praktischen Vernunft, so fern diese im Bewußtseyn ihrer Ueberlegenheit, aus Freyheit, über jene Obermacht gewinnt.

Daß sie könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, daß sie nicht angebohren ist; die Tugendlehre ist also eine Doctrin. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu seyn, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so mein-

ten die Stoiker nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles so fort was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht, und geübt hat, wozu aber freylich die Entschließung auf einmal vollständig genommen werden muß; weil die Gesinnung (animus) sonst, bey einer Capitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft seyn würde, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruhet) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft: (denn methodisch muß eine jede wissenschaftliche Lehre seyn; sonst wäre der Vortrag tumultuarisch) so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muß systematisch seyn, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder acroamatisch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, bloße Zuhörer sind, oder erotematisch seyn, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfrägt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die dialogische Lehrart, oder blos ihrem Gedächtnisse abfrägt, die catechetische Lehrart. Denn

wenn

wenn jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. h. dadurch geschehen: daß Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt, (er ist die Hebamme seiner Gedanken); der Lehrling, welcher hiebey inne wird, daß er selbst zu denken vermöge, veranlaßt durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel) daß der Lehrer, nach dem docendo discimus, selbst lernt wie er gut fragen müsse. [Denn es ist eine an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: daß sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig suchen solle, d. i. nicht immer blos für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urtheile (judicia praevia), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig seyn kann und die von ihm auch oft angewandt wird.]

§. 51.

Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer Catechism. Dieser muß vor dem Religionscatechism hergehen und kann nicht blos als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muß abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganzes,

vorgetragen werden: denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Ueberschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden; weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter seyn würden. — Daher haben gerade die würdigsten und größten Theologen Anstand genommen, für die statutarische Religionslehre einen Catechism abzufassen, und sich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moralischer Catechism, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit, oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann, und nur den didactischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Princip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die socratisch-dialogische Lehrart; weil der Schüler nicht einmahl weiß, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, muß in bestimmten, nicht leicht zu veränderuden, Ausdrücken abgefaßt, und aufbewahrt, mithin seinem Gedächtniß anvertraut werden: als worin die catechetische Lehrart sich sowohl von der acroamatischen (da der Lehrer allein spricht), als auch der dialogischen (da beyde Theile einander fragend und antwortend sind) unterscheidet.

§. 52.

§. 52.

Das experimentale (technische) Mittel der Bildung zur Tugend ist das gute Exempel *) an dem Lehrer selbst, (von exemplarischer Führung zu seyn,) und das warnende an Andern; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derselben; und ist ein Mechanism der Sinnesart, statt eines Princips der Denkungsart; wobey das Verlernen in der Folge schwerer wird als das Erlernen. — Was aber die Kraft des Exempels, (es sey zum Guten oder Bösen,) betrifft, was sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet, so kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjectiven Autonomie der practischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin,

L 4 daß

*) Beyspiel, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerley Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beyspiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer practischen Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beyspiel ist nur das Besondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgestellt, und blos theoretische Darstellung eines Begriffs.

daß nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz, uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen; also nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit) wie er seyn soll, also mit dem Gesetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaaß seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Catechisms.

Der Lehrer frägt der Vernunft seines Schülers dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.

Der Lehrer. Was ist dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Der Schüler. (schweigt).

Der Lehrer. Daß es dir in Allem und immer nach Wunsch

Wunsch und Willen gehe. — Wie nennt man einen solchen Zustand?

Der Schüler. (schweigt).

Der Lehrer. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande). Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mittheilen?

Der Schüler. Ich würde sie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweist nun wohl, daß du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; laß aber sehen, ob du dabey auch guten Verstand zeigest. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit er im süßen Nichtsthun sein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu seyn.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du siehst also: daß, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, Preis geben, sondern erst untersuchen würdest, wie fern ein jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — Für dich selbst aber würdest du doch wohl

 kein-

kein Gedanken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir do nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig seyn mögest?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu seyn, ist deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freyheit deines Willens. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt so viel als: du hast nicht nöthig diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun hast. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir, oder deinen Freunden, einen großen Vortheil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinen andern schadetest, was sagt dazu deine Vernunft?

Der Schüler. Ich soll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag so groß seyn wie er immer wolle. Lügen ist niederträchtig und macht den Menschen unwürdig glücklich zu seyn. — Hier ist eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgeboth (oder Verboth), dem ich gehorchen muß; wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen.

Der

Der Lehrer. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte Nothwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäß zu handeln?

Der Schüler. Sie heißt Pflicht.

Der Lehrer. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu seyn, und diese ist mit jener ein und dasselbe — Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten glücklich zu seyn, auch bewußt sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden?

Der Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens, (unsere Wohlfahrt überhaupt,) hängt von Umständen ab, die bey weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche, die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht, als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgebrei-

tete

gute und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unaussprechlich große Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich, daß wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieser Catechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muß, ist die größte Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgeboth ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere, fließenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beyläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Vehikeln dienender Zusätze, Erwähnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Thäter selbst) muß überall hervorstechend dargestellt werden. Denn, wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst, und zerrinnt in bloße pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewußtseyn verschwindet, und er für einen Preis feil ist, und

und zu Kauf steht, den ihm verführerische Reizungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beywohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beym Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bey jeder derselben, darauf aufmerksam gemacht wird, daß alle Uebel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtseyn, über sie alle erhoben und Meister zu seyn, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in dir was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten, und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der speculativen

von Vernunft gänzlich übersteigt, und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muß, selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse, der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht, nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser catechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen seyn, bey jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinete. — Nicht allein, daß dieses eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene, Cultur der Vernunft ist, (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Catechism nicht mit

dem

dem Religionscatechism vermischt vorzutragen, (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem grösten Fleiße und Ausführlichkeit, zur klärsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heucheley, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen, und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Die ethische Ascetik.

§. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (exercitiorum virtutis) gehen auf die zwey Gemüthsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (animus strenuus et hilaris) in Befolgung ihrer Pflichten zu seyn. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Ueberwältigung sie ihre Kräfte zusammen nehmen muß, und zugleich manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth, und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend, d.i. die moralische Ascetik, hat, in Ansehung des Princips der rüstigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (sustine et abstine). Es ist eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angeneh-

genehmen Lebensgenuß gewährt und doch blos moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epicurs. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben frohen Muths zu seyn und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsetzlichen Uebertretung bewußt, und, wegen des Verfalls in eine solche, gesichert ist (hic murus aheneus esto etc. *Horat.*). Die Mönchsascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst, mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen, und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büßen zu wollen; welches, bey einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe, (denn die muß immer ein Anderer auflegen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot statt finden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bey vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden, Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker, und, im Bewußtseyn seiner wiedererworbenen Freyheit, fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bey der Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen unvermeidlich, ja wobey diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es

so gar Pflicht ist, und sich eine Pönitenz auferlegen, (z. B. das Fasten) nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwey sehr verschiedene, moralisch gemeinte, Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhaßt macht, und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

Beschluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen" *). Er wurde deshalb von den Athenienſern aus der Stadt und von seinem Landsitz verjagt und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt. (Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. Cap. 1.) — Hierin thaten ihm die Richter von Athen, als Menschen, zwar sehr unrecht; aber, als Staatsbeamte und Richter, verfuhren sie ganz rechtlich und consequent; denn, wie hätte man einen Eyd schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen (de par le Senat), befohlen wäre; daß es Götter gebe **).

M 2 Diesen

*) „De Diis, neque vt sint, neque vt non sint, habeo dicere."

**) Zwar hat später hin ein großer moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt, und zugleich beynahe an Blasphemie grenzend, ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffent-

Diesen Glauben aber zugestanden, und, daß *Religionslehre* ein integrirender Theil der allgemeinen *Pflichtenlehre* sey, eingeräumet, ist jetzt nun die Frage von der Grenzbestimmung der *Wissenschaft*, zu der sie *gehört*: ob sie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegen einander kann hier nicht die Rede seyn) angesehen, oder als ganz ausserhalb der Grenzen einer rein-philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden.

Das

öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen, Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können, und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernst zu schwören, daß ein Gott sey (weil man diesen schon postulirt haben muß, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eyd möglich und geltend sey, da man nur *auf den Fall*, daß ein Gott sey (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen) schwöre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eyde in keinem anderen Sinne gethan worden seyn. — Denn, daß einer sich erböte schlechthin zu beschwören, daß ein Gott sey; scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu seyn, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer, (wird der Betrüger sagen), so habe ichs getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eyd in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabey, *wenn ein solcher ist*, auf einer vorsetzlichen, und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sey „der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote" gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott, als ein ausser unserer Idee existirendes Wesen gemacht, indem wir hiebey von der Existenz desselben noch abstrahiren. — Daß alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, a priori gegebenen, Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjectiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabey zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objective die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (erga) Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst (ad praestandum) anlangt, so

würde, sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht a priori, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die also auch das Daseyn dieses Wesens, nicht blos die Idee von demselben, in practischer Absicht, nicht willkührlich, voraussetzen, sondern als unmittelbar, oder mittelbar, in der Erfahrung gegeben, darlegen müßte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch seyn möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers der gegenwärtigen, daß er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hinein gezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sonden zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist, und die nur die Uebereinstimmung der reinen practischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreite) enthält, die Rede seyn. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte

schichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als einer praktischen Philosophie, kein Platz ist.

Schlußanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Uebereinstimmung des Willens des einen mit dem des Anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, und, so fern dies Princip practisch ist, geht der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweyten auf das Recht des Anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das Andere gegen das Erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Princip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transscendent, dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Princip hat.

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur als Zweck der Liebe, d. i. daß er die Glückseligkeit der Menschen sey. Das Princip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung,

(Ehrfurcht), welche die Wirkungen der ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes seyn, als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben so groß, sondern noch größer (weil das Princip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung (praemium, remuneratio gratuita) läßt sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, sondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit (benignitas) ableiten; — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (merces) bey einem solchen Wesen statt finden, und eine belohnende Gerechtigkeit (justitia brabeutica) ist im Verhältniß Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läsion,

sion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegen einander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transscendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beyspiel aufstellen können, (d. i. wie sie unter Menschen vorkömmt), ganz hinaus liegt, und überschwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere practische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personificirt; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen) sondern die Gerechtigkeit, gleich als Substanz, (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt) die, wie das Fatum (Verhängniß) der alten philosophirenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. — Hievon jetzt einige Beyspiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreyt um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschiehts nicht bey seinem Leben, so muß es in einem Leben (nach dem Tode *) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch, daß ich einen boshaft

*) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird, als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sey kurz oder lang, oder gar ewig, ist nur das Daseyn desselben in der Erscheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Für-
bitte thut, begnadige, sagte einmal ein wohlden-
kender Landesherr. — Die Sündenschuld
muß bezahlt werden, und, sollte sich auch ein völ-
lig unschuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo
dann freylich die von ihm übernommenen Leiden
eigentlich nicht Strafe, — denn er hat selbst
nichts verbrochen, — heißen könnten); aus wel-
chem allen zu ersehen ist, daß es nicht eine die Ge-
rechtigkeit verwaltende Person ist, der man die-
sen Verurtheilungsspruch beylegt, (denn die würde
nicht so sprechen können, ohne Anderen Unrecht
zu thun,) sondern daß die bloße Gerechtigkeit, als
überschwengliches, einem übersinnlichen Subject
angedachtes Princip, das Recht dieses Wesens
bestimme; welches zwar dem Formalen dieses
Princips gemäß ist, dem Materialen dessel-
ben aber, dem Zweck, welcher immer die Glück-
seligkeit der Menschen ist, widerstreitet. —
Denn, bey der etwanigen großen Menge der Ver-
brecher, die ihr Schuldenregister immer so fort-
laufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den
Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des
Welturhebers (wie man sich doch denken muß),
sondern in der strengen Befolgung des Rechts
setzen, (das Recht selbst zum Zweck machen, der
in der Ehre Gottes gesetzt wird), welches, da
das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschrän-
kende Bedingung des ersteren (der Gütigkeit) ist,

den

den Principien der practischen Vernunft zu widersprechen scheint, nach welchen eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein, der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Product geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner practischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältniß obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward; daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen, erweitern könne.

